IMMANUEL KANT

Idea para una historia universal en clave cosmopolita





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

La Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM ha creado, para el disfrute del lector universitario y del público en general, la colección Pequeños Grandes Ensayos, la cual difundirá, en breves volúmenes como el que tienes en tus manos, el fruto de la aguda reflexión, el análisis o la crítica de célebres autores de diferentes épocas, lugares y orígenes. Ensayos, unos, sólo accesibles hasta ahora en costosas antologías, otros traducidos al español por primera vez y algunos más prácticamente desconocidos, todos los cuales conformarán este acervo que, sin duda, ampliará la perspectiva cultural de sus lectores.

Idea para una historia universal en clave cosmopolita

COLECCIÓN

PEQUEÑOS GRANDES ENSAYOS

Universidad Nacional Autónoma de México
Coordinación de Difusión Cultural
Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial

IMMANUEL KANT

Idea para una historia universal en clave cosmopolita

Presentación de
DULCE MARÍA GRANJA CASTRO





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

2006

Tomado de: Immanuel Kant, "Idea para una historia universal en clave cosmopolita", Alberto Vital (selección, prólogo y notas), en *Ensayistas alemanes, siglos XVII al XIX*, t. 1, México, Conaculta (Cien del Mundo), 1995.

Primera edición en la colección Pequeños Grandes Ensayos: 2006

Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Dirección General de Publicaciones
y Fomento Editorial

ISBN de la colección: 970-32-0479-1
ISBN de la obra: 970-32-2013-4

Impreso y hecho en México

El fuerte acento autocrítico característico de la filosofía kantiana llevó al pensador de Königsberg a concebir la Ilustración como el movimiento con que despunta la preocupación por promover la libertad humana y por conquistar el respeto a la verdadera autonomía. Kant defendió dicha concepción con su filosofía moral y con su novedosa noción de la historia como progresiva conquista de la libertad, es decir, como la creciente realización del fin dado por la razón; en otras palabras, con la idea según la cual la razón puede y debe prescribir fines y metas que han de realizarse en la historia con carácter obligatorio, so pena de que el deber moral sea una vana quimera. Así pues, Kant abordó por vez primera una temática absolutamente vigente hoy en día y dejó planteados problemas (como el de las decisiones éticas y políticas que o promueven la libertad del ser humano o la oprimen) que deberán ser renovadamente formulados y actualizados en sus soluciones.

Las aportaciones de Kant a la filosofía de la historia han sido objeto de muchas polémi-

cas, motivadas quizá por la circunstancia de haber sido publicadas por su autor en opúsculos dispersos en periódicos y revistas que, a primera vista, parece que no tienen nada especial. Sin embargo, un estudio más cuidadoso muestra que dichos opúsculos están en íntima y sistemática conexión con las grandes obras de la filosofía kantiana ya que en ellos Kant da tratamiento a un problema de fundamental importancia: el de la realización de la razón práctica en la historia, en otras palabras, el de la libertad como fin que debe ser realizado en la historia.

Kant reconoce que la historia en su conjunto se presenta como una trama de necedad y vanidad e incluso como maldad y afán destructor; como una serie de guerras que destruyen todo lo bueno y acarrean sufrimientos indecibles y males enormes, a punto tal que todos sus horrores nos inclinan a considerarla como absurda. Sin embargo, Kant sostiene que la historia es obra de la libertad del hombre y se pregunta si es posible ver en ella un sentido; no tanto en la historia de los individuos concretos, sino en la historia universal, es decir en la historia de la humanidad en su conjunto. Inda-

gará si la vida humana y su historia tienen sentido y reflexiona sobre el comienzo y el fin de la misma. Ahora bien, para el filósofo comienzo y fin de la historia del hombre no son acontecimientos concretos o realidades de las que se pueda tener conocimiento objetivo pues no puede haber fuentes históricas apropiadas del inicio de la historia humana y, mucho menos, de su fin. Sobre comienzo y fin de la historia humana sólo cabe reflexionar filosóficamente: el comienzo sólo puede conjeturarse hipotéticamente y el final sólo puede plantearse como idea práctica o regulativa.

El concepto de libertad es el hilo conductor que nos permitirá introducirnos en la filosofía de la historia que Kant nos presenta, por lo cual trataremos de hacer una exposición clara y sucinta de dicho concepto, no en todos sus componentes sino sólo en aquellos que guardan relación con la historia. Kant maneja los conceptos de *libertad trascendental* y *libertad práctica* y nos presenta la unidad sistemática de ambos. A su vez, el concepto de libertad práctica se subclasifica en *libertad externa* y *libertad interna.* Kant nos hará ver que éstas últimas se distinguen y se integran

en correlación: el terreno de la libertad *externa* es la *legalidad*, a él compete el *derecho*, corresponde la noción de *justicia* y la *heteronomía* de la voluntad; por su parte, el ámbito de la libertad *interna* es la *moralidad*, a él compete la *moral*, corresponde la noción de *virtud* y la *autonomía* de la voluntad. Iniciemos con la noción de libertad en sentido trascendental.

Las ciencias naturales nos enseñan que en todos los fenómenos del mundo natural existe siempre una ley en base a la cual se puede decir que, dadas las condiciones previas, lo que ha ocurrido es lo único que podía haber ocurrido. Sin embargo, este mundo sometido a las leyes de la naturaleza exige también, para la explicación de dichos fenómenos, una causalidad por libertad. En efecto, la causalidad natural no es suficiente para explicar los fenómenos naturales porque lo acontecido en el tiempo nos lleva a la necesidad de admitir un estado temporal anterior como su causa, iniciándose así una serie regresiva que no puede ser infinita, so pena de quedarnos sin la causa que estamos buscando. En nuestro concepto de naturaleza, constituido a partir del principio de causalidad, nada acontece en la realidad sin una causa su-

ficiente, es decir, sin una causa completamente determinada. Por ello, dicho concepto de naturaleza nos exige aceptar otro tipo de causalidad en la que la causa de los fenómenos no sea de nuevo dependiente en la secuencia temporal. Ahora bien, la serie regresiva podría acabar si se pensara en una causa que debe haber existido siempre. Sin embargo, esto no resuelve el problema porque al haber existido siempre, dicha causa quedaría fuera de la serie temporal y entonces los fenómenos del mundo natural ya no podrían ser pensados como algo temporalmente generado. En efecto, en la explicación causal del mundo de los fenómenos se trata siempre de consecuencias temporales pues, como hemos dicho, nuestros conceptos de naturaleza y experiencia están constituidos a partir del principio de causalidad. En otras palabras: percibimos la experiencia humana sólo "en el interior" del tiempo, sólo en virtud de una secuencia temporal.

En cuanto somos seres racionales que quieren conocer las razones de las cosas, buscamos inevitablemente la completud de nuestro conocimiento, que éste tenga bases firmes y sus fines sean alcanzables. Tal organización siste-

mática de nuestro conocimiento es lo que Kant designa como 'ideal' de la razón. Ahora bien, ese ideal o acabamiento completo del conocimiento no se consuma añadiendo más y más datos empíricos al cúmulo infinitamente agrandable de información fáctica. No se requiere más de lo mismo, sino más bien otra clase de conocimiento, si es que se ha de considerar al conocimiento humano como un todo coherente, que se apoya en sí mismo, avanza y crece en perfeccionamiento. Esta organización sistemática de nuestro conocimiento nos inclina a afirmar que existen causas primeras en el mundo y que existe un ser necesario pensado como condición de aplicación de la razón a la naturaleza, condición que no puede ser dejada de lado puesto que se requiere una guía en la investigación de la naturaleza so pena de no poder considerar al conocimiento como un todo coherente y consistente. Dicha condición consiste en la presuposición de una inteligencia que ha ordenado todo en una unidad teleológica necesariamente presupuesta en todas y cada una de las explicaciones del mundo.[1]

[1] *Cfr.*: *Crítica de la razón pura* A826-B854 y *ss.*

Kant llama a la causalidad que inicia por sí misma una serie de acontecimientos o fenómenos que transcurren según las leyes naturales, "comienzo absoluto", "espontaneidad absoluta" o *libertad trascendental.* Y la llama "trascendental" porque a ella no corresponde objeto alguno de la experiencia. Este comienzo absoluto o acto de espontaneidad no puede ser entendido como un acontecimiento más del mundo fenoménico, o un dato más de experiencia, pues su causalidad como tal no está sometida a ninguna condición temporal y no se pueden aplicar a ella los conceptos de empezar o terminar. Su causalidad es más bien de *carácter inteligible.* Dicho comienzo absoluto debe ser entendido como un acto de *decisión* que no es consecuencia de otro acontecimiento antecedente.

Antes de terminar esta breve exposición de la noción de "libertad trascendental", necesitamos revisar de manera igualmente breve las distinciones que Kant establece entre *convicción* y *persuasión*, así como entre *opinión*, *creencia* y *saber*.[2] Primeramente Kant distingue

[2] Véase *Crítica de la razón pura* A 810-811, B 838-839.

entre convicción y persuasión pues en ambas se tiene algo por verdadero, pero mientras que en la primera nuestro juicio cuenta con un fundamento objetivamente suficiente, en la segunda, nuestro juicio tiene sólo una validez privada. Según Kant, el criterio para distinguir entre convicción y mera persuasión es un criterio externo y consiste en la posibilidad de comunicar el juicio y comprobar su validez para toda razón humana. En efecto, sólo podemos *afirmar* (es decir, formular como juicio necesariamente válido para todos) lo que produce convicción. La persuasión puedo conservarla para mí, si me siento a gusto con ella, pero no puedo ni debo pretender hacerla pasar por válida fuera de mí.[3]

Ahora bien, el tener por verdad –o validez subjetiva del juicio– que posee al mismo tiempo validez objetiva tiene los tres siguientes grados: *opinión*, *creencia* y *saber*. La opinión es un tener por verdad con conciencia de que la validez de nuestro juicio es insuficiente *tanto* subjetiva *como* objetivamente. Cuando consideramos que la validez de un juicio es subjeti-

[3] *Op. cit.*: A 822 / B 850.

vamente suficiente pero objetivamente insuficiente, tenemos lo que se llama *creencia* o *fe*. Finalmente, cuando el tener por verdad es suficiente tanto subjetiva como objetivamente, recibe el nombre de *saber*. En resumen: la suficiencia subjetiva se denomina *convicción* y vale sólo para mí misma, en cambio, la suficiencia objetiva se denomina *certeza* y vale para todos.

Nunca debo atreverme a *opinar* sin *saber* al menos algo mediante lo cual pueda conectar el juicio, en sí mismo problemático, con la verdad. No es necesario que esta conexión sea exhaustiva pero sí que sea hecha según una ley cierta, es decir, una ley que exija universalidad y necesidad y, por ello mismo, certeza. Según esto, es absurdo, por ejemplo, pretender opinar en la matemática pura: en este caso o bien hay que saber o bien hay que renunciar a todo juicio. Lo mismo ocurre en los juicios de la razón pura y en los principios de la moralidad. En contraste con esto tenemos el caso del uso trascendental de la razón en el cual opinar es demasiado poco y saber es excesivo. En efecto, en este terreno no podemos emitir juicios desde el punto de vista especulativo dado que éstos no pueden sostenerse sin apoyo empíri-

co. Así pues, cuando el tener por verdad es teóricamente insuficiente, sólo puede llamarse *creencia desde un punto de vista práctico.* Las creencias pueden ser de dos tipos: las correspondientes a la *habilidad* y a la *moralidad.* Las primeras se refieren a fines opcionales, las segundas a fines absolutamente necesarios.

Ahora bien, una vez propuesto el fin, las condiciones para alcanzarlo son hipotéticamente necesarias. Cuando no conozco otras condiciones bajo las cuales conseguir el objetivo, la necesidad de éstas es suficiente pero sólo subjetiva y relativamente; en contraste, la necesidad es absoluta y suficiente para todos cuando sé con certeza que nadie puede conocer otras condiciones que conduzcan al fin propuesto. En el primer caso estamos ante una creencia accidental, en el segundo frente a una creencia necesaria.

Kant distingue además entre *creencia doctrinal* y *creencia moral*; la primera se da cuando no podemos decidir acerca de un objeto y lo tenemos por verdad de manera puramente teórica. Para Kant la creencia en la existencia de Dios es un ejemplo de creencia doctrinal puesto que si bien es cierto que en el conoci-

miento teórico del mundo nada presupone necesariamente la existencia de Dios como condición de las explicaciones del mundo y, antes bien, estamos obligados a servirnos de nuestra razón como si todo fuera mera naturaleza, también es cierto que la unidad teleológica constituye una condición tan grande e indispensable de la aplicación de la razón a la naturaleza, que no podemos dejar de tenerla en cuenta, ante todo cuando la experiencia nos ofrece tantos ejemplos de ella. La única condición conocida que nos presenta tal unidad como guía en la investigación de la naturaleza consiste en la suposición de una inteligencia suprema que haya ordenado todo así de acuerdo con los fines más sabios. Por lo tanto, suponer un sabio autor del mundo a fin de tener una guía en la investigación de la naturaleza constituye la condición accidental, pero no carente de importancia. Además, dado que el éxito de las investigaciones confirma con tanta frecuencia la utilidad de este supuesto mientras que, por otra parte, no puede alegarse nada decisivo en contra del mismo, resulta demasiado poco decir que es una mera opinión el tener por verdad la existencia de Dios. Así pues, incluso en este aspec-

to teórico puede darse una creencia firme en la existencia de Dios, creencia que hay que considerar como doctrinal y no como meramente práctica. La palabra "creencia" no se refiere más que a la guía que nos proporciona una idea (en este caso la idea de Dios) y al impulso subjetivo que ella ejerce sobre el desenvolvimiento de los actos de nuestra razón que nos mantiene firmes en esa idea, aunque no seamos capaces de justificarla desde un punto de vista especulativo. La palabra "creencia" es pues una expresión de modestia desde el punto de vista objetivo, pero es al mismo tiempo expresión de una firme confianza desde el punto de vista subjetivo. Sin embargo, la creencia meramente doctrinal posee en sí cierta inseguridad pues a menudo nos vemos privados de ella debido a las dificultades que se presentan en la investigación, aunque indefectiblemente volvamos siempre a ella. Cosa muy distinta ocurre con la *creencia moral* pues en el caso de ésta, como veremos a continuación, es absolutamente necesario que algo suceda, a saber, que se cumpla con la ley moral.

En efecto, por otra parte en el plano práctico de la vida humana de hecho existen real-

mente acciones que presuponen causalidad por libertad, siendo el carácter inteligible atribuido al ser humano en cuanto es capaz de *decidir* por *motivos*, es decir, en cuanto tiene la facultad de determinar que sus motivos sean causas de la configuración o producción de la realidad. Así pues, la libertad trascendental tiene un uso *práctico*, es decir, de producción de la realidad de sus objetos. De este modo es posible ver los hechos como efectos de la libertad sin romper por ello con las leyes de la naturaleza y apreciar la unidad entre libertad trascendental y libertad práctica. En efecto, el ser humano sabe no sólo que sus acciones se realizan según las leyes que gobiernan a la naturaleza, sino además tiene la experiencia de ser el fundamento autónomo y absoluto de la acción. Esta experiencia pone de manifiesto ante él su propia naturaleza racional en cuanto que le descubre que la razón puede ser práctica, es decir, puede determinar la voluntad independientemente de los elementos empíricos. Detengámonos brevemente en este concepto de libertad práctica, la cual posee para Kant, como se dijo más arriba, una doble dimensión: la *libertad interna* y la *libertad ex-*

terna. Kant examina la primera en sus obras de filosofía moral y filosofía de la religión y aborda la segunda en sus obras de filosofía del derecho y filosofía de la historia. Digamos una breve palabra sobre la relación entre libertad interna y externa para concluir esbozando la concepción kantiana de la historia.

Para revisar sucintamente el concepto de libertad interna partiremos de un hecho palmario: la mayor parte de los seres humanos tenemos convicciones morales que nos resulta imposible ignorar (aunque lo deseáramos) y que nos llevan a proferir constantemente juicios en los que hacemos una *evaluación moral* de nuestro proceder o del de nuestros semejantes. Además Kant agrega que si se pregunta cuál es la piedra de toque con la que se tiene que contrastar el contenido moral de cada acción, hay que contestar que sólo los filósofos pueden convertir en dudosa la resolución de esta pregunta, pues la razón humana común tiene tan clara su respuesta como clara tiene la diferencia entre la mano derecha y la mano izquierda.[4] Así, por ejemplo, decimos: ese fun-

[4] *Cfr.*: *Crítica de la razón práctica* [155].

cionario es corrupto, aquel otro es honesto; ese periodista es veraz, aquel otro falsea la información; ese empresario es indiferente ante la pobreza ajena, aquel otro es solidario. En tales juicios está implícita una exigencia *moral*, es decir, una exigencia sin excepción, terminante, inexcusable: el funcionario *debe* ser honesto, el periodista *debe* ser veraz y el rico empresario *debe* ser solidario. Kant se pregunta con qué derecho tenemos convicciones morales, es decir, se pregunta qué puede justificar que las exigencias morales sean ineludibles. Este cuestionamiento, conocido como *pregunta por la normatividad*, sólo se puede formular desde la posición de la *primera persona*, es decir, es una pregunta que sólo puede plantear y responder el agente o actor que exige una justificación de las exigencias de la moralidad. La posición de la primera persona es la posición del *yo personal* que reflexiona sobre qué hacer y que dentro de sí tiene que decidir si actúa de un modo u otro. En los ejemplos que hemos citado, la posición de la primera persona es la posición del funcionario que en su *conciencia interior* decide entre ser corrupto o ser honesto; es la posición del periodista que en su *fuero*

interno toma la decisión de ser veraz o mentir; es la posición del industrial que en *el tribunal de su conciencia* hace la elección de ser solidario o insensible ante la pobreza.

Un elemento importante de la respuesta a la pregunta por la normatividad es la tesis según la cual para que las convicciones morales tengan validez, o incluso significado, es necesario que podamos ejercer nuestra voluntad, es decir, que tengamos libertad práctica. Se entiende por libertad práctica la capacidad de actuar (de un modo o) de otro modo. Esta capacidad sólo se descubre en la reflexión que hace un yo desde su perspectiva de primera persona. Esta libertad práctica no es una propiedad que puedan ver quienes estudian al agente desde fuera de éste, es decir, desde la perspectiva de la tercera persona. Regresando a uno de nuestros ejemplos, podemos *hablar del* periodista *fulano de tal* en *tercera persona* intentando explicar por qué, por ejemplo, falseó cierta información (destruyó el buen nombre de alguien, declaró en falso, difamó, etc.) atribuyendo su conducta a factores y circunstancias naturales o sociales que lo obligaron a actuar como lo hizo (una presión laboral, una

dificultad económica, un resentimiento, una venganza, etc.). Ahora bien, no podemos hacer esto mismo cuando cada uno de nosotros habla en nombre propio, refiriéndose a sí mismo en *primera persona*. Sería inadmisible que yo dijera: "no puedo actuar de otra manera" o bien: "las circunstancias me obligan a actuar como lo hago", pues estaría sencillamente dimitiendo de mi condición de *persona* para pasar a considerarme como *una cosa más* sometida como el resto de las cosas a la forzosa ley de la causalidad; estaría pretendiendo renunciar a la humana carga de ser dueña de mis actos. Y esto, que fue lo que Sartre llamó "mala fe", es lo más indigno que un ser humano puede hacer, pues equivale a renunciar a su condición de ser humano, a situarse por debajo de su propia dignidad.

En realidad, nadie puede decir "no puedo actuar de otra manera" sin caer en contradicción pues al decir tal cosa está de hecho eligiendo un modo de actuación, sólo que prefiere no reconocerlo, intenta autoengañarse y eximirse del riego de la libertad. En efecto, no sólo somos seres pertenecientes al reino de la naturaleza regido por el mecanicismo ineluctable. Además somos seres racionales, es decir, se-

res con una conciencia reflexiva que nos lleva más allá del reino de la naturaleza y nos enfrenta con el reino del deber. La pregunta *qué debo hacer* nos introduce en un orden de temas de *vital* importancia para el ser humano. Y digo *vital* en un sentido totalmente exento de metáforas pues nada en la vida humana es más real que tener que tomar nuestras decisiones *según la idea de libertad.*

Kant definió "voluntad" como razón práctica. Esto significa que no puede concebirse una voluntad que elija y actúe sin razón alguna. Dado que las razones derivan de principios, la voluntad debe tener principios. Kant tratará de extraer del concepto de racionalidad los principios esenciales de la moralidad. En otras palabras, podríamos decir que lo esencial de cualquier agente del que se hable desde el punto de vista moral es que se deben presentar y exigir razones a favor o en contra de hacer esto o aquello puesto que los requisitos esenciales de la moralidad se encuentran en el concepto mismo de racionalidad. Esta es una idea de gran importancia pues significa que el obrar moral no puede dejar de ser objeto de escrutinio racional público. En efecto, nuestras razones son

esencialmente públicas; en otras palabras: es una contradicción hablar de una "razón" que no puede ser objeto de discusión pública.

Por otra parte, si la voluntad debe ser libre ello implica que no puede imponérsele desde fuera principio o ley alguno. Kant concluye que la voluntad ha de *ser autónoma*, es decir, debe hacer su propia ley, debe ser una ley para sí misma. Ahora bien: ¿cómo puede la voluntad hacer una ley y no otra? En otras palabras: ¿de cualquier dictado de mi voluntad puedo derivar razones para obrar? La respuesta de Kant es taxativa: no cualquier dictado de la voluntad puede proporcionar razones para obrar y verse erigido en ley de la voluntad. Así pues, esta respuesta nos remite a una nueva pregunta: ¿cuál es *el criterio* que nos permite determinar si un dictado de la voluntad proporciona o no razones para obrar? Kant llama a dicho criterio o principio moral *imperativo categórico*, el cual posee tres formulaciones que se implican entre sí, a saber, las fórmulas de: a) la universabilidad, b) la humanidad y c) el reino de los fines.[5] Es-

[5] *Cfr.*: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición de la Academia Alemana de Ciencias, vol. IV, 421, 428 s, 436 s, 440 y 446.

tas tres formulaciones se enuncian, respectivamente, de la siguiente manera: a) obra de modo tal que puedas querer que la *máxima* de tu voluntad se vea convertida en *ley universal*; b) obra de modo tal que en la *máxima* de tu voluntad consideres a la humanidad, tanto en tu persona como en la de los demás, siempre como *un fin en sí mismo* y nunca como mero medio; c) obra de modo tal que tus *máximas* puedan servir como leyes de un posible *reino de fines como reino de la naturaleza*.

Así pues, la concepción del principio moral que Kant propone exige que la vida humana se desarrolle en un *reino de fines*, esto es, en una *comunidad universal*. Una comunidad tal es una comunidad *abierta*, *incluyente y plural* en la que *todos* los seres humanos nos hemos de reconocer como *libres e iguales*, i.e., como capaces de autodeterminarnos y como universalmente legisladores. En ese sentido puede decirse que la ley moral es la ley que se extiende sobre todo ser racional y que rige en el reino moral que Kant denominó *reino de los fines*, es decir, un *sistema cooperativo cosmopolita*, un sistema en el que pueda *integrarse todo ser humano*. En resumen, puede decirse

que *la moralidad es simplemente la forma que toma la vida humana.* Detengámonos brevemente en el rasgo *cosmopolita*, incluyente, de este sistema cooperativo *factible*, que es como Kant concibe la vida *verdaderamente humana,* a fin de apreciar la articulación entre libertad interna y libertad externa, es decir la articulación entre *deber moral* y *deber legal.* Podremos comprender entonces la concepción kantiana de la historia como progreso jurídico que promueve y garantiza un marco de justicia que responde a la concepción de la persona humana como poseedora de dignidad y autonomía y que impulsa el respeto a los derechos fundamentales que pertenecen universalmente a todo ser racional.

Es verdad que nadie puede sometemos o forzarnos a asumir una máxima como motivo determinante de nuestra voluntad; en eso siempre seremos libres *(libertad interna)* pues el concepto de *deber moral* no puede contener otra coacción que la auto-coacción. Regresando a los ejemplos que hemos citado, podemos apreciar que *el derecho* prescribe el deber *legal* de la honestidad y la veracidad estableciendo leyes coercitivas de la libertad *externa* que cas-

tigan los actos de cohecho, corrupción, soborno, difamación, etc. Sin embargo, no compete al derecho prescribir el deber moral. En efecto, como observadores externos podemos decir que el funcionario x no ha cometido actos de corrupción y su conducta ha sido plenamente legal, pero no podemos saber qué ha ocurrido en el tribunal de su conciencia: ignoramos si su decisión de ser honesto es una determinación heterónoma de su voluntad que obedece a un cálculo pragmático de costo-beneficio, o al temor de ser castigado si llega a ser descubierto; igualmente ignoramos si su decisión de ser honesto es una determinación autónoma de su voluntad que obedece a la convicción de que no debe utilizar a los demás como medios para su beneficio personal. Asumir una máxima como motivo determinante de la voluntad y apropiarnos y adherirnos a ella depende únicamente de una decisión libre (*moral*) del agente. En esta *decisión* libre el agente puede elegir entre ejercer la *autonomía* de su voluntad o permitir que sean los factores externos a ésta los motivos que la determinen (*heteronomía de la voluntad*) a obrar. Así pues, hay una clara diferencia entre moralidad y legalidad. Se

llama legalidad a la mera coincidencia o no coincidencia de una acción con la ley (jurídica) sin tomar en cuenta el motivo que determinó a la voluntad a la realización de la acción; así pues, la *legalidad* es una propiedad de los *actos externos*. En contraste, la *moralidad* es una cualidad de los *agentes*, de los seres humanos, pues moralidad es aquella acción en la cual la conciencia de la ley moral es el motivo mismo de la acción. El *valor moral* es el *valor íntimo del agente* que erige a la ley moral como motivo determinante de su voluntad. En cambio, el *valor jurídico* es el *valor externo del acto* realizado por el agente

La conciencia de la ley moral, que nos patentiza la autonomía de nuestra voluntad, nos revela también que de ella debe nacer *un orden natural posible y realizable por la libertad.* En efecto: la voluntad contiene los principios de posibilidad de acciones que, conforme a las prescripciones morales, *pueden* encontrarse realizadas en la *historia* de la humanidad. Como la ley moral ordena categóricamente que tales acciones *deben* acaecer, se sigue que ellas *tienen que poder* acontecer. Así pues, la historia humana ha de ser ese proceso paulatino de

la configuración del mundo sensible por la ley moral. Hemos visto que en el reino moral los seres humanos han de formar un sistema abierto, incluyente y plural, un todo, una *comunidad cosmopolita*. En este reino moral los seres humanos forman un todo pues la unificación de este reino se da en el acatamiento de todos a la ley moral. Esto significa que la voluntad debe producir en el mundo sensible los efectos de la ley moral ya que de poco serviría que mi conciencia haya asumido la ley moral como piedra de toque de las máximas de mis acciones si los demás seres humanos no hacen otro tanto. En efecto, el aumento de acciones externas que son contrarias al deber legal influencia negativamente la adquisición de máximas morales. En contraste, las acciones realizadas conforme al deber legal favorecen el que la conciencia pueda determinarse por la ley moral como regla para juzgar, orientar y dirigir la vida humana y la historia. En ese sentido el derecho es la herramienta que da forma concreta a la realización histórica de la moralidad, el deber legal es la aproximación externa (al menos) al ideal moral. Kant concibe la historia como una evolución que tiene sentido y direc-

ción: es el progreso del orden jurídico que propicia la realización evolutiva y paulatina del ideal moral. La concepción kantiana de la historia como progreso jurídico entraña una gran novedad: la historia ha dejado de ser comprendida como el sino fatal decretado por una fuerza extraña y ajena al ser humano, o como el mandato irrevocable de una divinidad caprichosa o como la azarosa sucesión temporal de actos humanos inevitables. La historia puede ser concebida ahora como posibilidad de progreso por la libertad, como el desarrollo paulatino del profundo ideal inscrito en la entraña jurídica y moral de todos los pueblos. La historia, como progreso jurídico, es el proceso evolutivo que propicia el crecimiento de la vida moral en la cual poco a poco se va extendiendo el tejido de la malla que cobija bajo ella a todo ser humano entendido como persona, es decir, que lo reconoce y promueve como un ser que tiene dignidad, no precio, puesto que es un fin en sí mismo.

Dulce María Granja Castro de Probert

IDEA PARA UNA HISTORIA UNIVERSAL EN CLAVE COSMOPOLITA*

Immanuel Kant (1724-1804)

Independientemente del tipo de concepto que uno pueda formarse con miras metafísicas acerca de la *libertad de la voluntad*, las *manifestaciones fenoménicas* de ésta, las acciones humanas, se hallan determinadas conforme a leyes universales de la Naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural. La Historia, que se ocupa de la narración de tales fenómenos, nos hace abrigar la esperanza de que, por muy profundamente ocultas que se hallen

* En el fascículo núm. doce de los *Gothaische Gelehrte Zeitungen* del presente año se alude a cierta idea mía, entresacada sin duda de la conversación que mantuve hace algún tiempo con un ilustre viajero en tránsito por mi cuidad; al comprobar que mi reflexión resultaba incomprensible fuera de su contexto, me vi obligado a redactar este trabajo con el fin de aclarar su sentido [N. de Kant.]. El pasaje mencionado por Kant se halla en la página 95 de los *Gothaische Gelehrte Zeitungen* de 1784, en el núm. 11 del mes de febrero. Allí, en la sección de "Noticias breves" se anuncia que Johann

sus causas, acaso pueda descubrir al contemplar el juego de la libertad humana *en bloque* un curso regular de la misma, de tal modo que cuanto se presenta como enmarañado e irregular ante los ojos de los sujetos individuales pudiera ser interpretado al nivel de la especie como una evolución progresiva y continua, aunque lenta, de sus disposiciones originales. Así, los enlaces matrimoniales, los nacimientos resultantes de éstos y las defunciones, como quiera que la libre voluntad de los hombres tiene tan gran influjo sobre todo ello, parecen no estar sometidos a regla alguna conforme a la

---

Schulz, a la sazón capellán mayor de la Corte, está ocupado en traducir la *Crítica de la razón pura* a un lenguaje más asequible para el público en general, añadiéndose un poco más adelante lo siguiente: "Una idea predilecta del profesor Kant es que el objetivo final del género humano es conseguir una constitución política lo más perfecta posible y le gustaría mucho que un historiador-filósofo asumiera la tarea de proporcionarnos una historia de la humanidad bajo ese respecto, donde se mostrase hasta qué punto se ha aproximado la humanidad a esa meta en las diferentes épocas o cuánto se ha distanciado de ella, así como lo que aún queda por hacer para alcanzarla." Aparentemente motivado por esta alusión, Kant publicará su *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* en noviembre de 1784, apareciendo en el fascículo 11 de ese año del *Berlinische Monatsschrift*. [*N. del t.*] Tomado de I. Kant, *op. cit.*, Roberto Rodríguez Aramayo (ed.), y Concha Roldán Panadero (trad.). [*N. del comp.*]

cual pueda pronosticarse su número con arreglo a un cálculo y, sin embargo, las estadísticas anuales demuestran que en los países grandes estos hechos acontecen según leyes naturales constantes, tal y como los veleidosos climas, cuya incidencia individual no puede ser determinada de antemano, globalmente no cesan de mantener el crecimiento de las plantas, el curso de las aguas y otros fenómenos naturales en un proceso regular e ininterrumpido. Poco imaginan los hombres (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo –como un hilo conductor– la intención de la Naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma, siendo así que, de conocerla, les importaría bien poco.

Dado que los hombres no se comportan en sus aspiraciones de un modo meramente instintivo –como animales– ni tampoco como ciudadanos racionales del mundo, según un plan globalmente concertado, no parece que sea posible una historia de la Humanidad conforme a un plan (como lo sería, por ejemplo, la de las abejas o la de los castores). No puede uno

librarse de cierta indignación al observar su actuación en la escena del gran teatro del mundo, pues, aun cuando aparezcan destellos de prudencia en algún que otro caso aislado, haciendo balance del conjunto se diría que todo ha sido urdido por una locura y una vanidad infantiles e incluso, con frecuencia, por una maldad y un afán destructivo asimismo pueriles; de suerte que, a fin de cuentas, no sabe uno qué idea debe hacerse sobre tan engreída especie. En este orden de cosas, al filósofo no le queda otro recurso –puesto que no puede presuponer en los hombres y su actuación global ningún *propósito* racional *propio*– que intentar descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas una *intención de la Naturaleza*, a partir de la cual sea posible una historia de criaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, sí lo hagan conforme a un determinado plan de la Naturaleza. Vamos a ver si logramos encontrar un hilo conductor para diseñar una historia semejante, dejando en manos de la Naturaleza el engendrar al hombre que habrá de componerla más tarde sobre esa base; de la misma manera que produjo un Kepler, el cual sometió de forma inesperada las

formas excéntricas de los planetas a leyes determinadas y, posteriormente, a un Newton que explicó esas leyes mediante una causa universal de la Naturaleza.

Primer Principio

Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin. Esto se confirma en todos los animales tanto por la observación externa como por la interna o analítica. Un órgano que no debe ser utilizado, una disposición que no alcanza su finalidad, supone una contradicción dentro de la doctrina teleológica de la Naturaleza. Y si renunciáramos a ese principio, ya no tendríamos una Naturaleza que actúa conforme a leyes, sino una Naturaleza que no conduce a nada, viniendo entonces a ocupar una desazonante casualidad el puesto del hilo conductor de la razón.

Segundo Principio

En el hombre (como única criatura racional sobre la tierra) *aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie,*

mas no en el individuo. La razón es en una criatura la capacidad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas por encima del instinto natural, y no conoce límite alguno a sus proyectos. Ahora bien, ella misma no actúa instintivamente, sino que requiere tanteos, entrenamiento e instrucción, para ir progresando paulatinamente de un estadio a otro del conocimiento. De ahí que cada hombre habría de vivir un lapso de tiempo desmesuradamente largo para aprender cómo emplear cabalmente sus disposiciones naturales; en otro caso, si la Naturaleza sólo ha fijado un breve plazo a su vida (como ocurre de hecho), ella precisa entonces de una serie –acaso interminable– de generaciones para terminar por conducir los gérmenes depositados en nuestra especie hasta aquel grado de desarrollo que resulta plenamente adecuado a su intención. Y este momento tiene que constituir, al menos en la idea del hombre, la meta de sus esfuerzos, ya que de lo contrario la mayor parte de las disposiciones naturales tendrían que ser consideradas como superfluas y carentes de finalidad alguna; algo que suprimiría todos los principios prácticos y haría sospechosa a la Na-

turaleza –cuya sabiduría tiene que servir como principio en el enjuiciamiento de cualquier otra instancia– de estar practicando un juego pueril sólo en lo que atañe al hombre.

Tercer Principio

La Naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón. Ciertamente, la Naturaleza no hace nada superfluo ni es pródiga en el uso de los medios para sus fines. Por ello, el haber dotado al hombre de razón y de la libertad de la voluntad que en ella se funda, constituía ya un claro indicio de su intención con respecto a tal dotación. El hombre no debía ser dirigido por el instinto o sustentado e instruido por conocimientos innatos; antes bien, debía extraerlo todo de sí mismo. La invención de sus productos alimenticios, de su cobijo, de su seguridad y defensa exteriores (para lo cual la Naturaleza no le dotó de los cuernos del toro, de las garras del león ni de la dentadura del

perro, sino de simples manos), todo deleite que pueda hacer grata la vida, hasta su inteligencia y astucia e incluso el carácter benigno de su voluntad, debían ser enteramente obra suya. En este caso la Naturaleza parece haberse autocomplacido en su mayor economía y haber adaptado su equipamiento animal de un modo tan ceñido, tan ajustado a la máxima necesidad de una existencia inicial, como si quisiera que cuando el hombre se haya elevado desde la más vasta tosquedad hasta la máxima destreza, hasta la perfección interna del modo de pensar y, por ende, hasta la felicidad (tanto como es posible sobre la tierra), a él solo le corresponda por entero el mérito de todo ello y sólo a sí mismo deba agradecérselo, habiendo antepuesto su *autoestimación* racional al bienestar, pues en ese transcurso de los asuntos humanos hay una multitud de penalidades que aguardan a los hombres. Se diría que a la Naturaleza no le ha importado en absoluto que el hombre viva bien, sino que se vaya abriendo camino para hacerse digno, por medio de su comportamiento, de la vida y del bienestar. A este respecto siempre resultará extraño que las viejas generaciones parezcan afanarse ímpro-

bamente sólo en pro de las generaciones posteriores, para preparar a éstas un nivel desde el que puedan seguir erigiendo el edificio que la Naturaleza ha proyectado; en verdad sorprende que sólo las generaciones postreras deban tener la dicha de habitar esa mansión por la que una larga serie de antepasados (ciertamente sin albergar esa intención) han venido trabajando sin poder participar ellos mismos en la dicha que propiciaban. Pero, por enigmático que sea esto, se hace al mismo tiempo imprescindible, partiendo de la base de que una especie animal debe hallarse dotada de razón y que, como clase de seres racionales cuya especie es inmortal aunque mueran todos y cada uno de sus componentes, debe conseguir a pesar de todo consumar el desarrollo de sus disposiciones.

Cuarto Principio

El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposicio-

nes. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. Que tal disposición subyace a la naturaleza humana es algo bastante obvio. El hombre tiene una tendencia a *socializarse*, porque en tal estado siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte inclinación a *individualizarse* (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier. Pues bien, esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinación a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede *soportar*, pero de los que tampoco es capaz de *prescindir*. Así se dan los auténticos primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura (la cual consiste propiamente en el valor social del

hombre); de este modo van desarrollándose poco a poco todos los talentos, así va formándose el gusto e incluso, mediante una continua ilustración, comienza a constituirse una manera de pensar que, andando el tiempo, puede transformar la tosca disposición natural hacia el discernimiento ético en principios prácticos determinados y, finalmente, transformar un consenso social urgido *patológicamente* en un ámbito *moral*. Sin aquellas propiedades –verdaderamente poco amables en sí– de la insociabilidad (de la que nace la resistencia que cada cual ha de encontrar necesariamente junto a sus pretensiones egoístas) todos los talentos quedarían eternamente ocultos en su germen, en medio de una arcádica vida de pastores donde reinarían la más perfecta armonía, la frugalidad y el conformismo, de suerte que los hombres serían tan bondadosos como las ovejas que apacientan, proporcionando así a su existencia un valor no mucho mayor que el detentado por su animal doméstico y, por lo tanto, no llenaría el vacío de la creación respecto de su destino como naturaleza racional. ¡Demos, pues, gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que

nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar! Cosas sin las que todas las excelentes disposiciones naturales dormitarían eternamente en el seno de la Humanidad sin llegar a desarrollarse jamás. El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia. El hombre pretende vivir cómoda y placenteramente, mas la Naturaleza decide que debe abandonar la laxitud y el ocioso conformismo, entregándose al trabajo y padeciendo las fatigas que sean precisas para encontrar con prudencia los medios de apartarse de tales penalidades. Los impulsos naturales encaminados a este fin, las fuentes de la insociabilidad y de la resistencia generalizada (fuentes de las que manan tantos males, pero que también incitan a una nueva tensión de las fuerzas y, por consiguiente, a un mayor desarrollo de las disposiciones naturales) revelan la organización de un sabio creador, y no algo así como la mano chapucera de un genio maligno que arruinaría su magnífico dominio por pura envidia.

Quinto Principio

El mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la Naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho. Dado que sólo en la sociedad (y ciertamente en aquella donde se dé la mayor libertad y, por ende, un antagonismo generalizado entre sus miembros, junto a la más escrupulosa determinación y protección de los límites de esa libertad, con el fin de que pueda coexistir con la libertad de otros) puede conseguirse la suprema intención de la Naturaleza, a saber, el desarrollo de todas sus disposiciones naturales en la Humanidad, la Naturaleza quiere que la Humanidad también logre por sí misma este fin, al igual que todos los otros fines de su destino. Así, en una sociedad en la que *la libertad bajo leyes externas* se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible, esto es, una *constitución civil* perfectamente justa, tiene que ser la tarea más alta de la Naturaleza para con la especie humana, ya que la Naturaleza sólo puede conseguir el resto de sus designios para con nuestra especie proporcionando una solución a dicha tarea y ejecutándola. Esta

necesidad que constriñe al hombre –tan apasionado por la libertad sin ataduras– a ingresar en ese estado de coerción, es en verdad la mayor de todas, esto es, aquella que se infligen mutuamente los hombres, cuyas inclinaciones hacen que no puedan coexistir durante mucho tiempo en salvaje libertad. Sólo en el terreno acotado de la asociación civil esas mismas inclinaciones producirán el mejor resultado: tal y como los árboles logran en medio del bosque un bello y recto crecimiento, precisamente porque cada uno intenta privarle al otro del aire y el sol, obligándose mutuamente a buscar ambas cosas por encima de sí, en lugar de crecer atrofiados, torcidos y encorvados como aquellos que extienden caprichosamente sus ramas en libertad y apartados de los otros; de modo semejante, toda la cultura y el arte que adornan a la Humanidad, así como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad, en virtud de la cual la Humanidad se ve obligada a autodisciplinarse y a desarrollar plenamente los gérmenes de la Naturaleza gracias a tan imperioso arte.

Sexto Principio
Este problema es al mismo tiempo el más difícil y el que más tardíamente será resuelto por la especie humana. La dificultad, que ya pone de manifiesto la mera idea de esa tarea, es la siguiente: el hombre es un *animal*, el cual cuando vive entre los de su especie *necesita un señor*; pues ciertamente abusa de su libertad con respecto a sus semejantes y, aunque como criatura racional desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal le induce a exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión. Precisa por tanto de un *señor* que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, de modo que cada cual pueda ser libre. Mas, ¿de dónde toma este señor? De ninguna otra parte que no sea de la especie humana. Pero asimismo éste será un animal que a su vez necesita un señor. Así pues, sea cual sea el punto de partida, no se concibe bien cómo pueda el hombre procurarse un jefe de la justicia pública que sea justo él mismo, resultando indiferente en este sentido que se trate de una sola persona o de un grupo escogido a tal efecto, pues todos y cada uno de ellos

abusarán siempre de su libertad, si no tienen por encima de sí a nadie que ejerza el poder conforme a leyes. El jefe supremo debe ser, sin embargo, justo *por sí mismo* sin dejar de ser un *hombre*. Por eso esta tarea es la más difícil de todas y su solución perfecta es poco menos que imposible: a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto. La Naturaleza sólo nos ha impuesto la aproximación a esa idea.[1] Que tal empresa será realizada postreramente se deduce del hecho de que, además de conceptos precisos en torno a la naturaleza de una constitución posible, requerirá una gran experiencia ejercitada por un dilatado transcurso del mundo y, sobre todo, una buena voluntad dispuesta a aceptar dicha constitución; sin embargo, es muy difícil que se puedan dar a la vez estos tres requisitos y, de ocu-

[1] El papel del hombre es por tanto muy artificioso. No sabemos cómo están dispuestas las cosas para los habitantes de otros planetas y su naturaleza, pero si nosotros cumpliéramos bien con esa misión de la Naturaleza, bien podríamos pretender ocupar entre nuestros vecinos del cosmos una posición nada desdeñable. Acaso entre ellos cada individuo pueda alcanzar plenamente su destino durante su vida. Entre nosotros sucede de otra manera: sólo la especie puede esperar tal cosa.

rrir, sólo será muy tardíamente, tras muchos intentos fallidos.

Séptimo Principio

El problema del establecimiento de una constitución civil perfecta depende a su vez del problema de una reglamentación de las relaciones interestatales y no puede ser resuelto sin solucionar previamente esto último. Pues, de qué sirve trabajar en pro de una constitución civil conforme a leyes interindividuales, esto es, en pro de la organización de una *comunidad*, cuando esa misma insociabilidad que forzó a los hombres a obrar así es, de nuevo, la causa de que cada comunidad esgrima una libertad desenfrenada en sus relaciones exteriores; es decir, en cuanto Estado que se relaciona con otros Estados y, por consiguiente, cada uno de ellos tiene que esperar perjuicios por parte del otro, justo aquellos perjuicios que empujaron y obligaron a los individuos a ingresar en un estado civil sujeto a reglas. La Naturaleza ha utilizado por lo tanto nuevamente la incompatibilidad de los hombres, cifrada ahora en la incompatibilidad de las grandes sociedades y cuerpos políticos de esta clase de cria-

turas, como un medio para descubrir en su inevitable antagonismo un estado de paz y seguridad; es decir, que a través de las guerras y sus exagerados e incesantes preparativos, mediante la indigencia que por esta causa ha de acabar experimentando internamente todo Estado incluso en tiempos de paz, la Naturaleza les arrastra, primero a intentos fallidos, pero finalmente, tras muchas devastaciones, tropiezos e incluso la total consunción interna de sus fuerzas, a lo que la razón podría haberles indicado sin necesidad de tantas y tan penosas experiencias, a saber: abandonar el estado anómico propio de los salvajes e ingresar en una confederación de pueblos, dentro de la cual aun el Estado más pequeño pudiera contar con que tanto su seguridad como su derecho no dependieran de su propio poderío o del propio dictamen jurídico, sino únicamente de esa confederación de pueblos (*Foedus Amphictyonum*), de un poder unificado y de la decisión conforme a leyes de la voluntad común. Por muy extravagante que parezca esta idea, ridiculizada como tal en un Abbé de Saint Pierre[2]

[2] El Abbé Charles-Irenée Castel de St. Pierre (1658-1743) pu-

o en un Rousseau[3] (quizá porque creyeron que su realización era inminente) constituye, sin embargo, la salida inevitable de la necesidad –en que se colocan mutuamente los hombres– que ha de forzar a los Estados a tomar (por muy cuesta arriba que ello se les antoje) esa misma resolución a la que se vio forzado tan a pesar suyo el hombre salvaje, esto es: renunciar a su brutal libertad y buscar paz y seguridad en el marco legal de una constitución. Así pues, toda guerra supone un intento (ciertamente no en la intención de los hombres, pero sí en la intención de la Naturaleza) de promover nuevas relaciones entre los Estados y, mediante la destrucción o cuando menos desmembración de todos ellos, configurar nuevos cuerpos políticos, los cuales, al no poder subsistir tampoco en sí mismos o junto a otros, tienen que padecer nuevas revoluciones análogas a las anteriores; hasta que finalmente (gracias en parte a la óptima organización de la constitución civil interna y en parte también a la legislación

---

blicó su *Projet de paix perpétuelle* en Utrecht el año 1713. [*N. del t.*]

[3] El *Extrait du projet de paix perpétuelle de M. L'Abbé de St. Pierre* de Jean-Jacques Rousseau data de 1760. [*N. del t.*]

exterior fruto de un consenso colectivo) se alcanzará un estado de cosas que, de modo similar a una comunidad civil, se conserve a sí mismo como un *autómata*.

Ahora bien, acaso cabe esperar de una confluencia *epicúrea* de causas eficientes que los Estados ensayen –tal y como hacen los átomos de la materia– por medio de su colisión casual toda suerte de estructuras, las cuales vuelven a ser destruidas mediante un nuevo choque, hasta que finalmente logren *por casualidad* una estructura capaz de persistir en su forma (una feliz coincidencia que difícilmente se dará nunca); o más bien debe suponerse que la Naturaleza sigue aquí un curso regular, conduciendo paulatinamente a nuestra especie desde el nivel inferior de la animalidad hasta el nivel supremo de la Humanidad y, ciertamente, por medio de un arte propio –si bien impuesto al hombre–, desarrollando en medio de este aparente desorden salvaje aquellas disposiciones originarias de un modo completamente regular; o quizá se prefiera que de todas estas acciones y reacciones de los hombres en su conjunto no resulte absolutamente nada o, al menos, nada sensato; es decir, que todo per-

manecerá como hasta ahora ha sido y que, por tanto, no se puede predecir si la discordia –tan connatural a nuestra especie– no nos tiene preparado al final –aun dentro de un estado tan civilizado– un infierno de males en el que acaso dicha discordia aniquilará de nuevo, mediante una bárbara destrucción, ese mismo estado y todos los progresos conseguidos hasta el momento por la cultura (un destino al que no se puede hacer frente bajo el gobierno del ciego azar –con el cual viene a identificarse de hecho la libertad sin ley– a no ser que se le someta a una secreta sabiduría enhebrándole un hilo conductor de la Naturaleza), todo lo cual da pie a plantear la siguiente pregunta: ¿es razonable admitir que la Naturaleza observa una *finalidad* en las partes mas no en todo? De este modo, lo que hiciera el estado carente de finalidad de los salvajes, reprimiendo todas las disposiciones naturales en nuestra especie hasta que, finalmente, a causa de los males en que dicho estado sumía a la especie, sus miembros se vieron obligados a abandonarlo e ingresar en una constitución civil donde esos gérmenes pueden ser desarrollados, viene a ser lo mismo que lo que hace la bárbara libertad de los Esta-

dos ya civilizados, obstruyendo el pleno desarrollo progresivo de sus disposiciones naturales al emplear todas las fuerzas de la comunidad en armamentos contra los otros, por causa de la devastación que acarrea toda guerra y más aún por la necesidad de mantenerse en un continuo estado de alerta; mas también ahora los males que se originan de todo ello obligan a nuestra especie a buscar en esa mutua resistencia de muchos Estados –resistencia provechosa en sí misma y que surge de su libertad– una ley del equilibrio y un poder unificado que la respalde, forzándola por consiguiente a establecer un estado cosmopolita de la seguridad estatal publica, el cual no carece de *peligro* –para que las fuerzas de la Humanidad no se duerman– pero tampoco adolece de un principio de la *igualdad* de sus recíprocos *acción* y *reacción* –para que no se destruyan mutuamente. Antes de dar este paso (y constituir una confederación de Estados), esto es, casi a la mitad de su formación la naturaleza humana sufre las más penosas calamidades bajo la engañosa apariencia de un bienestar externo; de modo que Rousseau no andaba tan desencaminado al encontrar preferible ese estado de los salva-

jes, siempre y cuando no se tenga en cuenta esta última etapa que todavía le queda por remontar a nuestra especie. Gracias al arte y la ciencia somos extraordinariamente *cultos*. Estamos *civilizados* hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero para considerarnos *moralizados* queda todavía mucho. Pues si bien la idea de la moralidad forma parte de la cultura, sin embargo, la aplicación de tal idea, al restringirse a las costumbres de la honestidad y de los buenos modales externos, no deja de ser mera civilización. Mientras los Estados malgasten todas sus fuerzas en sus vanos y violentos intentos de expansión, obstruyendo continuamente el lento esfuerzo del modo de pensar de sus ciudadanos –privándoles de todo apoyo en este sentido– no cabe esperar nada de esta índole: porque para ello se requiere una vasta transformación interna de cada comunidad en orden a la formación de sus ciudadanos. Mas todo bien que no esté injertado en un sentimiento moralmente bueno no es más que pura apariencia y deslumbrante miseria. Y en esta situación permanecerá el género humano hasta que –del modo que he dicho– haya salido

de la caótica situación en que se encuentran sus relaciones interestatales.

Octavo Principio

Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y –a tal fin– exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad. Este principio es un corolario del anterior. Como se ve, la filosofía también puede tener su *quiliasmo*,[4] pero un quiliasmo tal a cuyo advenimiento pueda contribuir –si bien remotamente– su propia idea, un quiliasmo que, por lo tanto, no es quimérico ni mucho menos. Todo depende únicamente de si la experiencia descubre algún indicio de un curso semejante de la intención de la Naturaleza. El caso es que descubre *muy*

[4] Como es obvio, el término se deriva de la voz griega *Xiloi* (mil) y así, por ejemplo, los "quiliastas" defendieron en el siglo XII una de tantas doctrinas milenaristas, según la cual los escogidos vivirían mil años tras el advenimiento de Cristo. Kant emplea este vocablo en el marco de su Filosofía de la Historia, donde se nos habla de un progreso asintótico, esto es, de un decurso cuyo desenlace se ve transferido al horizonte de un remoto futuro. [*N. del t.*]

pocos, pues esta órbita parece requerir tanto tiempo hasta clausurarse que, partiendo del pequeño tramo que la Humanidad ha recorrido en tal sentido, sólo cabe determinar la configuración de su trayectoria y la relación de las partes con el todo de un modo tan incierto a como, en base a las observaciones celestes realizadas hasta el momento, se puede determinar el curso que nuestro sol sigue junto a su gran cohorte de satélites en el gran sistema de las estrellas fijas; si bien, después de todo, a partir del fundamento universal de la estructura sistemática del cosmos y de lo poco que se ha observado, cabe conjeturar con bastante certeza la realidad de una órbita semejante. De otro lado, resulta consustancial a la naturaleza humana el no mostrarse indiferente ni siquiera ante la consideración de las épocas más remotas a que nuestra especie debe llegar, siempre que pueda ser esperado con seguridad. Esto vale tanto más en nuestro caso, pues parece que gracias a nuestra propia disposición racional podríamos anticipar ese momento tan halagüeño para nuestra descendencia. Por eso serán tan importantes para nosotros los débiles indicios de que nos aproximamos a ese

momento. Actualmente, los Estados mantienen entre sí unas relaciones tan ficticias que ninguno puede rebajar su cota cultural sin perder poder e influencia ante los otros, quedando así bastante asegurado por la ambición política el mantenimiento –ya que no el progreso– de ese objetivo de la Naturaleza. Por otra parte, tampoco puede atentarse hoy en día contra la libertad civil sin perjudicar con ello a todas las actividades profesionales, particularmente al comercio, lo cual repercutiría en detrimento de las fuerzas del Estado de cara a sus relaciones exteriores. A pesar de todo, esta libertad va ganando terreno poco a poco. Cuando se impide al ciudadano buscar su libertad según el modo que mejor le parezca –siempre y cuando este método sea compatible con la libertad de los demás– se obstruye la dinámica de los negocios en general y, por ende, las fuerzas del todo; y así, entremezclada con ilusiones y quimeras, va emergiendo poco a poco la *ilustración*, como un gran bien que el género humano ha de obtener incluso de la egoísta megalomanía de sus soberanos, si éstos saben lo que les conviene. Con todo, esta ilustración (que lleva aparejado un vivo interés en el bien por parte

del hombre ilustrado, quien no puede sustraerse a poner su corazón en ello al comprenderlo tan perfectamente) ha de ascender poco a poco hasta los tronos e incluso tener influencia sobre sus principios de gobierno. Así, por ejemplo, aun cuando a nuestros dirigentes no les quede dinero para los establecimientos de instrucción pública –ni en general para nada de cuanto concierne a un mundo mejor–, porque todos sus recursos están hipotecados de antemano para la próxima guerra, se darán cuenta de que les resulta beneficioso no impedir al menos los propios esfuerzos –en verdad débiles y lentos– de su pueblo a este respecto. Por último, la propia guerra se convertirá poco a poco, no sólo en algo muy artificioso y de dudoso desenlace para ambas partes, sino también (debido a las funestas consecuencias que el Estado experimenta con una deuda pública –¡esa nueva invención!– siempre en aumento, deuda cuya amortización es sencillamente incalculable) en una empresa arriesgada, dada la repercusión que toda quiebra estatal tiene sobre los otros Estados, al estar tan entrelazadas sus actividades comerciales en esta parte del mundo; esta interdependencia es algo tan

notable que los Estados, apremiados por su propio peligro, se ofrecen a hacer de árbitros de la situación aunque no tengan autoridad legal para ello, preparándose así, indirectamente, para integrar un macrocuerpo político, algo de lo que los tiempos pasados no han ofrecido ejemplo alguno. Si bien este cuerpo político sólo se presenta por ahora en un tosco esbozo, ya comienza a despertar este sentimiento, de modo simultáneo, en todos aquellos miembros interesados por la conservación del todo. Y este sentimiento se troca en la esperanza de que, tras varias revoluciones de reestructuración, al final acabará por constituirse aquello que la Naturaleza alberga como intención suprema: un *estado cosmopolita* universal en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana.

Noveno Principio

Un intento filosófico de elaborar la historia universal conforme a un plan de la Naturaleza que aspire a la perfecta integración civil de la especie humana tiene que ser considerado como posible y hasta como elemento propiciador de esa intención de la Naturaleza. Cierta-

mente, querer concebir una *Historia* conforme a una idea de cómo tendría que marchar el mundo si se adecuase a ciertos fines racionales es un proyecto paradójico y aparentemente absurdo; se diría que con tal propósito sólo se obtendría una *novela*. No obstante, si cabe admitir que la Naturaleza no procede sin plan e intención final, incluso en el juego de la libertad humana, esta idea podría resultar de una gran utilidad; y aunque seamos demasiado miopes para poder apreciar el secreto mecanismo de su organización, esta idea podría servirnos de hilo conductor para describir –cuando menos en su conjunto– como un *sistema* lo que de otro modo es un *agregado* rapsódico de acciones humanas. Pues si se parte de la historia *griega* (como de aquella por la que ha llegado hasta nosotros toda historia más antigua o coetánea de la misma, al menos de aquello digno de testimonio),[5] podemos rastrear su influjo en la

[5] Únicamente un *público erudito*, que ha subsistido sin solución de continuidad hasta nuestros días, puede dar fe de la historia antigua. Más allá de lo cual todo es *terra incognita*; y la historia de los pueblos que vivieron al margen de tal público sólo puede arrancar del momento en que toman contacto con él. Esto es lo que ocurrió con el pueblo *judío* en la *época* de Ptolomeo gracias a la traducción griega de la Biblia, sin la cual se hubiera concedido poco crédito a unos

ñaban– sirvieron durante algún tiempo para que se perfeccionaran y engrandecieran los pueblos (y con ellos también las artes y las ciencias), pero –por los errores que contenían– sirvieron asimismo para que se derrumbaran de nuevo, si bien siempre quedó un germen de ilustración que se desarrollaba un poco más con cada nueva revolución, preparando el siguiente nivel en la escala del perfeccionamiento: se descubrirá –como creo– un hilo conductor que no sólo puede servir para explicar el confuso juego de las cosas humanas o el arte de la predicción de los futuros cambios políticos (una utilidad que ya se ha extraído de la historia humana, aun considerándola como un efecto disparatado de una libertad no sometida a reglas), sino que también se abre una perspectiva reconfortante de cara al futuro (algo que no se puede esperar con fundamento sin presuponer un plan de la Naturaleza), imaginando un horizonte remoto donde la especie humana se haya elevado hasta un estado en el que todos los gérmenes que la Naturaleza ha depositado en ella puedan ser desarrollados plenamente y pueda verse consumado su destino en la tierra. Tal *justificación* de la Naturaleza –o mejor de la *Providen-*

cia– no es un motivo fútil para escoger un determinado punto de vista en la consideración del mundo. ¿Pues de qué serviría ensalzar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino irracional de la Naturaleza, recomendando su contemplación, si esa parte del gran teatro de la suprema sabiduría que contiene la finalidad de todo lo anterior –la historia del género humano– representa una constante objeción en su contra, cuya visión nos obliga a apartar nuestros ojos con desagrado y, dudando de llegar a encontrar jamás en ese escenario una consumada intención racional, nos lleva a esperarla únicamente en algún otro mundo?

Mi propósito sería interpretado erróneamente si se pensara que con esta idea de una historia universal, que contiene por decirlo así un hilo conductor *a priori*, pretendo suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo meramente *empírico*; sólo se trata de una reflexión respecto a lo que una cabeza filosófica (que por lo demás habría de ser muy versada en materia de historia) podría intentar desde un punto de vista distinto. Además, la meritoria minuciosidad con que hoy en

día se concibe la historia contemporánea nos hace pensar en cómo podrán abarcar nuestros descendientes la pesada carga histórica que les legaremos dentro de algunos siglos. Sin duda, valorarán la historia de las épocas más remotas –cuyos documentos habrán dejado de existir para ellos mucho tiempo atrás– aplicando únicamente el criterio que más les interese, esto es, evaluando lo que los pueblos y sus gobiernos han hecho a favor o en contra de un punto de vista cosmopolita. Pero todavía queda otro *pequeño* motivo a tener en cuenta para intentar esta Filosofía de la Historia:[6] encauzar tanto la ambición de los jefes de Estado como la de sus servidores hacia el único medio que les puede hacer conquistar un recuerdo glorioso en la posteridad.

I Kant

[6] Aunque la expresión literal empleada aquí sea la de "Historia filosófica", nos hemos permitido la licencia de utilizar la de "Filosofía de la Historia". [*N. del t.*].

Cronología

1724 Immanuel Kant nace el 22 de abril en Königsberg, Alemania.

1732 Ingresa en el Collegium Fridericianum.

1740 Inicia estudios de teología en la universidad de su ciudad natal. Uno de sus profesores, Martin Knutzen, le introduce en el mundo de la física newtoniana y de la filosofía racionalista de Leibniz y Wolff. El joven Kant se siente especialmente atraído, además, por las matemáticas.

1746 Muere su padre. Kant se ve obligado a ganarse la vida como preceptor. Escribe su primer ensayo conocido: *Reflexiones sobre la verdadera naturaleza de las fuerzas vivas*.

1755 Se doctora con la disertación *Acerca del fuego*; *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico*. Su primera obra importante: *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*.

1766 Mantiene ya posiciones críticas con respecto al racionalismo de Leibniz; sostiene que la metafísica ha de tener por objetivo el fijar los límites de la razón, renunciando a encontrar una explicación del más allá.

1770 Con la disertación "Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible" se cierra el periodo precrítico de la filosofía kantiana y se abre la filosofía crítica. Ocupa la cátedra de lógica y metafísica de la Universidad de Königsberg.

1781 Da a conocer su obra capital: la *Crítica de la razón pura*, que aparece dividida en tres partes, y que inaugura lo que se ha dado en llamar criticismo o kantismo.

1786 En conexión con la *Crítica* y con los *Prolegómenos*, concluye *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*.

1788 Aparece la *Crítica de la razón práctica*.

1790 Sale a la luz *Crítica del juicio*. Kant tiene una salud ya muy deteriorada.

1804 El 12 de febrero Kant muere en Königsberg.

Bibliografía mínima

Immanuel Kant, *Opúsculos de filosofía natural*, Madrid, Alianza Editorial, 1992; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *Crítica de la razón práctica*, *La paz perpetua*, México, Porrúa, 1995; *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1980; *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Madrid, Alianza, 1987; *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*, Madrid, Istmo, 1999; *Filosofía de la historia*, Bogotá, FCE, 1998; *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977; *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila Latinoamericana, 1991; *Crítica del discernimiento*, Madrid, A. Machado Libros, 2003; *Nueva crítica de la razón pura*, Madrid, Sarpe, 1984; *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Madrid, Debate, 1992; *Antropología práctica*, Madrid, Tecnos, 1990; *Lógica. Un manual de lecciones*, Madrid, Akal, 1990; *Pedagogía*, Madrid, Akal, 2003; *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, Madrid, Tecnos, 1987; *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Madrid, Akal, 2000; *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física* (obra póstuma), Barcelona, Anthropos, 1991.

ÍNDICE

Ideas para una historia universal en clave cosmopolita de la colección Pequeños Grandes Ensayos, editado por la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, fue impreso en junio de 2006 en Formación Gráfica, S.A. de C.V., Matamoros 112, col. Raúl Romero, 57630, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México. En su composición se usaron tipos ITC Century Book 9/13, 8/12 y Bell MT 20/21 pts. Para la impresión de los interiores se usó papel Cultural de 90 g; para los forros, cartulina Clásico marfil de 210 g y para el guardapolvo, Clásico premier marfil de 90 g. La formación estuvo a cargo de Alejandro Velázquez. La edición consta de 1 000 ejemplares y estuvo al cuidado de Berenice Vadillo y Álvaro Uribe.

TÍTULOS DE PRÓXIMA APARICIÓN

37. *El existencialismo es un humanismo*
JEAN PAUL SARTRE

38. *Un cuarto propio*
VIRGINIA WOOLF

39. *Los conquistadores de México*
MANUEL OROZCO Y BERRA

40. *Crónica trunca de días excepcionales*
OCTAVIO PAZ

41. *Epístolas sobre el arte dramático*
ALONSO LÓPEZ PINCIANO







Lee este libro: puede cambiar tu vida